

# La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Una mirada retrospectiva y prospectiva

REYES MATE

*Instituto de Filosofía - CSIC*

Con el volumen titulado *La filosofía iberoamericana del siglo XX*, la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía concluye el proyecto editorial que nació hace treinta años. Hablamos de proyecto editorial para dar a entender que la publicación de una obra colectiva era la cara editorial de un proyecto más ambicioso, cuyo reverso consistía en contribuir a la creación de una comunidad filosófica iberoamericana.

El susodicho proyecto nació de una reflexión práctica y, también, teórica. La razón práctica era el simple hecho de que no existiera algo parecido a una enciclopedia de filosofía en español, pese al alcance numérico de esta lengua, como sí las hay en inglés, francés o alemán. La razón teórica se escondía en la leyenda urbana de que el hispanohablante sólo filosofa creativamente haciendo literatura. Unamuno se hacía eco de ello en su breve ensayo *Sobre la filosofía española*, donde dice que “por lo que se hace a este nuestro pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía”. Y si decimos que cada pueblo tiene su filosofía, “lo cierto es que hasta ahora no se nos ha revelado que yo sepa sino fragmentariamente, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño* o el *Quijote* o *Las Moradas* y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados”. Esta opinión, largamente compartida por muchos colegas, era eco de otro tópico filosófico que recogía Heidegger en su famosa entrevista, hecha en 1966 y publicada póstumamente por *Der Spiegel*, el 31 de mayo de 1976. El filósofo alemán se plantea, en un determinado momento, la necesidad de un nuevo pensamiento que permita establecer una relación libre con el mundo técnico. A la pregunta de si esa enorme tarea es un asunto de alemanes responde Heidegger: “pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una vez y otra los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua”. Ahí se ve que lo de pensar, pensar, sólo en griego o alemán.

Aunque existen otras interpretaciones más condescendientes –que interpretan las palabras de Heidegger como invitación a otros modos de pensar que no sean el de la pregunta por el ser del ente– lo cierto es que Heidegger no está solo en esta desconfianza por el filosofar en lenguas latinas. Tras él podemos divisar la mano de Hegel quien, en el prólogo a la *Filosofía de la Historia*, ya decía que el *Weltgeist* es centroeuropo. Tenía claro que los pueblos latinos y semitas que uno se encuentra cruzando los Pirineos eran, al igual que los aborígenes americanos, parte de la prehistoria. Si

querían entrar en la historia tenían que autodisolverse como culturas y seguir las huellas y consignas del *Weltgeist*, que era “germánico y protestante”.

Los textos de Hegel sobre España o América Latina no se andan con contemplaciones. He aquí un par de muestras: “de América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a Méjico y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara”. Ahí asoma un pesado juicio de valor: América se encuentra en la prehistoria e incluso es un momento de la naturaleza. Como tal, tiene futuro si abandona su pasado y se incorpora a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu y la asunción del que viene de fuera. Sobre quién o qué sea ese espíritu que disuelve la prehistoria y encarna la historia, no hay duda: “el Espíritu germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación absoluta de la verdad, que tiene por contenido su propia forma absoluta”. Nosotros no pensábamos que hubiera una incapacidad congénita ni que el español tuviera que refugiarse en formas menores del pensar. A ese reto teórico quisimos responder con nuestros escritos.

Teníamos claro desde el principio que la aventura no iba a ser fácil ni en su vertiente editorial ni en la otra, mucho más exigente. Hay que tener en cuenta que en aquel momento muchos no nos conocíamos ni nos leíamos. Las grandes figuras eran conocidas y reconocidas pero había notables pensadores que no trascendían fuera de su universidad o país. Desconocíamos lo que se hacía en cada lugar sin olvidar el extendido prejuicio de que mejor un mal libro en inglés o alemán que un buen libro en nuestra lengua.

A favor teníamos el buen nivel medio que había alcanzado la filosofía en español y un difuso deseo de hacer algo juntos que se manifestaba en los encuentros tanto nacionales como internacionales. La chispa podía saltar en cualquier momento y saltó en la ciudad mexicana de Toluca en octubre del año 1987. Allí se celebraba a la sazón el IV Congreso Nacional de Filosofía, presidido por Juliana González. Su buena gestión hizo que nos encontráramos en ese Congreso un buen número de filósofos provenientes de diferentes países de habla hispana. Fernando Salmerón, que había pasado unos meses antes por Madrid, nos animó a muchos que no habíamos asistido a ningún encuentro anterior, a que fuéramos. Pudimos apreciar, junto al carácter verdaderamente internacional del Congreso mexicano, el nivel de la filosofía que allí se exponía, así como el considerable camino recorrido por muchos de los participantes que, ya por entonces, se leían, se discutían y se apreciaban.

De una manera natural empezó a bullir la idea de que “algo había que hacer entre todos”. Se habían hecho muchas cosas entre individuos concretos, entre universidades y departamentos, entre familias filosóficas. Faltaba una obra común, escrita aunque también ésa, al parecer, era una idea que venía de atrás.

A lo largo de la semana que duró el congreso quedó claro que ese proyecto, de llevarse a cabo, tenía que pivotar sobre el Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires y el Instituto de Filosofía del CSIC, cuyos directores respectivos eran L. Olivé, O. Guariglia y J. Muguerza. El último día del Congreso, Fernando Salmerón nos invitó a regresar a México D.F. en su coche a Javier Muguerza, a León Olivé y a Reyes Mate, presidente del Pa-

tronato del Instituto de Filosofía del CSIC. Recuerdo la insistencia con la que, durante el almuerzo, nos insistía en dos notas que debían dominar el proyecto: la calidad de las colaboraciones y el principio de democracia en la toma de decisiones. Había que contar con los mejores de cada tema, procurando un cierto equilibrio regional para que el resultado final fuera representativo de toda la geografía hispanohablante, y la toma de decisiones debía estar presidida por un extremo sentido democrático. El apoyo de Fernando Salmerón fue decisivo no sólo por su autoridad moral sino también porque entroncaba la posible nueva actividad con una tradición filosófica que se remontaba a José Gaos, para la que pensar en español había sido ya objeto de una rica reflexión.

El proyecto encontró apoyo institucional y económico por parte del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno Español. Había que hacer el plan y de acuerdo con los criterios de Salmerón, es decir, asegurando la calidad y la democracia en la toma de decisiones. Esto de la democracia era una característica singular que iba a distinguir este proyecto de cualquier otro que fuera un mero proyecto editorial. Una editorial puede permitirse el lujo de salvar la calidad apostando por un director competente que decide sin contar con nadie. La EIAF, por el contrario, era algo más que un proyecto editorial; era un experimento en el que participantes muy diferentes, con criterios e intereses muy dispares, querían hacer una obra común con “lo mejor de cada casa”, a sabiendas de que nadie como uno mismo conoce la suya. Tenía que ser un proyecto conjunto.

Se creó entonces un Comité de Dirección compuesto por Javier Muguerza, León Olivé, Osvaldo Guariglia, Miguel Ángel Quintanilla y Reyes Mate, los dos últimos en funciones de secretarios del proyecto, y un Comité Académico con la función de proponer “los temas a cubrir, tanto en los volúmenes monográficos como en los simposios, así como la selección de los colaboradores y participantes en los mismos”. Por parte mexicana se propuso a Fernando Salmerón y a Luis Villoro; por parte argentina, a Ezequiel de Olaso; por parte peruana, a David Sobrevilla; por parte española, a José Luis López Aranguren y a Elías Díaz. Pronto se complementó con los nombres de Ernesto Garzón Valdés y Carlos Alchourrón. El organigrama, además de la inevitable apelación a una “comisión asesora” que nunca vio la luz, se completaba con un secretariado administrativo a cargo de Pedro Pastur y, en la actualidad, de Francisco Maseda. También ha sido decisiva la colaboración de Antolín Sánchez Cuervo en la ejecución de los últimos volúmenes.

Una vez logrado este esqueleto estructural había que dar contenido al proyecto. A lo largo de todo un año cada país fue haciendo sus tanteos y propuestas: había quien pensaba en un diccionario, más que una enciclopedia; no faltaba quien tenía en mente una obra en fascículos y hay propuestas que hablan de una quincena de títulos y cuatro obras colectivas que recogieran los mini-congresos que habrían de celebrarse a lo largo de los cuatro o cinco años que debería durar el proceso. Todo ese material fue procesado por los secretarios del comité de dirección, Miguel Ángel Quintanilla y Reyes Mate, de suerte que el secretariado la pudo presentar en la reunión del Comité Académico mantenida en febrero de 1990. Fue una propuesta que salvo ligeras variantes es la definitiva. Ahí aparecen ya los 34 volúmenes con sus temáticas respectivas, se determina el método de trabajo y se aprueban los coordinadores de los primeros volúmenes.

La EIAF aparece oficialmente como proyecto de investigación, firmado por J. Muguerza (investigador principal), O. Guariglia, L. Olivé, M. A. Quintanilla y Reyes Mate. A partir de 1990, entra en su fase de lenta gestación material. En 1992 Miguel Ángel Quintanilla renuncia a su función de Secretario Ejecutivo y Javier Muguerza a la de Investigador Principal, asumiendo Reyes Mate una y otra tarea.

En diciembre de 1992 se presentaron en la Casa de América los dos primeros volúmenes del proyecto que, por decisión del Comité Académico, había pasado a llamarse Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. La mesa estaba presidida por el Ministro español de Educación, Alfredo Pérez Rubalcaba, José Luis López Aranguren y el Director del proyecto, Reyes Mate. El primer título publicado fue el de *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro* y, el segundo, *Concepciones de la ética*.

El Comité Académico, cuyo director era Javier Muguerza, se fue enriqueciendo con nuevas incorporaciones. A partir, en efecto, del tercer volumen (1993) aparecen los nombres del colombiano Guillermo Hoyos, del chileno Humberto Giannini y del uruguayo-venezolano, Javier Sasso. Y desde el número quince (1998), los de Juliana González y Pedro Cerezo.

Desde el principio nos ha acompañado la idea de que la EIAF debía contribuir a la creación de una comunidad filosófica iberoamericana. Esa preocupación está en el origen de la EIAF y también en la de los Congresos Iberoamericanos de Filosofía que se han celebrado regularmente desde 1998 bajo su inspiración. En el primero de ellos (Cáceres-Madrid, 1998), José Saramago concluyó su intervención con estas palabras: “un político catalán, escribiendo sobre *La balsa de piedra*, sugirió que mi pensamiento íntimo no habría sido separar la Península Ibérica de Europa, sino transformarla en un remolque que llevase a Europa hacia el sur, apartándola de las obsesiones triunfalistas del norte y tornando solidaria con los pueblos explotados del Tercer Mundo. Es bonita la idea, pero en verdad no me atrevería a pedir tanto. A mí me bastaría con que España y Portugal, sin dejar de ser Europa, descubrieran en sí, finalmente, esa vocación de Sur que llevan reprimida, tal vez como consecuencia de un remordimiento histórico que ningún juego de palabras podrá borrar, y sólo acciones positivas contribuirán a hacerlo soportable. El tiempo de los descubrimientos aún no ha terminado. Continuemos, pues, descubriendo a los otros, continuemos descubriéndonos a nosotros mismos”. Saramago nos invitaba al descubrimiento de los otros y de nosotros mismos, previo embarque en esa balsa de piedra que navega desde Europa hacia el sur. Luis Villoro precisaba cómo entender esa comunidad. De entrada hay que evitar dos escollos, a saber, “la imitación de culturas ajenas y el ensimismamiento de los propios mitos y tradiciones”. Ni mimetismo ni ensimismamiento o, como decía Ortega, que la alternativa no sea elegir entre una filosofía de Marburgo y una filosofía del Manzanar. ¿Cabe esa posibilidad? Cabe y, por tanto, podemos plantearnos una comunidad filosófica iberoamericana a condición de que respetemos estas dos condiciones. En primer lugar, “que no se limite a glosar o repetir los discursos de maestros externos”, y, en segundo, “que sea coherente con los deseos reales y las necesidades efectivas de quienes lo sustentan”. Un pensamiento en español será creativo si, después de estar al tanto de todo lo que dicen sobre el particular los maestros externos, el pensador lo metaboliza, lo digiere y transforma, es decir, lo somete “al maestro interior” que es cada cual y sus circunstancias. Villoro resume así su posición: “la marca de originali-

dad que una comunidad filosófica determinada imprime en una producción filosófica no consiste, desde luego, en el tratamiento de temas que le fueran exclusivos o en la formulación de problemas peculiares, sino en la importancia que concede a unos y otros siguiendo deseos colectivos; se traduce entonces en un estilo, un enfoque, un modo específico de tratar problemas universales, que expresa necesidades y supuestos culturales propios”. Se trataría entonces de hacer presente en la reflexión de temas y supuestos culturales de nuestras sociedades y de nuestros países, un estilo particular derivado de las circunstancias propias que rodean esos problemas.

Treinta años de andadura es mucho tiempo. Es posible que un proyecto de tan largo alcance ya no sea posible hoy. Si lo fue entonces es, en primer lugar, porque el futuro formaba parte del tiempo. Creíamos que teníamos futuro y por eso nos lanzamos a la aventura de conquistarlo. Había además otro elemento que lo explica y es que nos buscábamos. Los españoles estábamos agradecidos a los filósofos latinoamericanos por haber acogido a los exiliados. Ellos les salvaron e hicieron posible que nosotros los encontráramos. Al leer a los Villoro, Salmerón, Juliana González, Hoyos, Guariglia, Sobrevilla, Olivé y tantos otros, nos encontrábamos de alguna manera con nuestra raíces. Y también creo que ellos, los latinoamericanos, estaban felices al fraternizar con españoles libres, liberados de la losa de la dictadura. Añadiría una tercera razón: pensábamos que teníamos algo que decir. Barruntábamos que hay un pensar en español que puede y debe tener un lugar propio en el seno de un mundo globalizado. Estos distintos elementos nos empujaron a la aventura que ahora acaba.

Otros serán los que juzguen la calidad de la obra. Me permito, en cualquier caso, ofrecer algunos elementos que pueden ser tenidos en cuenta. No habría que perder de vista de dónde partíamos. Hubo por entonces un artículo muy revelador de Jorge Edwards en *El País*. Decía que los latinoamericanos venían a España de paso; poco conocían de lo que se hacía y poco había que les atara. Pero lo mismo se podría decir de la relación entre mexicanos y chilenos; o entre argentinos y colombianos: ni se conocían ni se extrañaban.

Eso ha cambiado. Ahora nos conocemos mucho mejor, nos leemos un poco más, se han multiplicado los intercambios, hemos hecho cosas juntos; hemos celebrado cada cuatro años grandes congresos y, sobre todo, contamos con una obra en común. El primer valor de la EIAF es que exista, el *es* de los escolásticos. Hemos demostrado que podemos plantearnos operaciones de gran alcance y que lo hecho en filosofía se puede hacer en otros campos (se ha intentado una “Enciclopedia de Ciencias de las Religiones” que por razones económicas ha quedado interrumpida después de nueve volúmenes). Si de la existencia pasamos a la esencia, hay que decir que nos hemos quedado a mitad de camino, es decir, si nos preguntamos si hemos conseguido los objetivos previstos con nuestra intensa actividad hay que reconocer que seguimos citándonos poco; manifiestamente preferimos un (mal) libro en alemán a uno (bueno) en español... No conseguimos dar con el tono adecuado a la hora de valorar nuestras aportaciones: nos movemos entre el desprecio o el entusiasmo desmedido. Habría que recordar en este momento las duras y agudas críticas de Carlos Pereda al “pensamiento latinoamericanista”. Critica, en primer lugar, el fervor *sucursalero*: tenemos una tradición filosóficamente débil y eso ha alimentado una filosofía dependiente; el que sale a estudiar no vuelve nunca pues aunque regrese queda colgado de donde estuvo.

En segundo lugar, el afán de *novedades*: nos encanta estar a la última sin haber pasado por la penúltima; somos posmodernos sin haber sido modernos. Luego están los que, conscientes de estos males, tratan de superarlos con un nuevo y mayor vicio: el vicio del entusiasmo *nacionalista*: nada como lo nuestro; proclaman que hay que sacudirse la dependencia invocando una filosofía castiza: “filosofía mexicana” “filosofía venezolana o bolivariana”... En otro lugar he reconocido la justeza de estos vicios sin que eso signifique abandonar el proyecto de un pensar en español.

Estas insuficiencias las hemos notado desde el principio. Hay un informe de Guillermo Hurtado en los años noventa que ya denuncia ese peligro. Recuerdo las intervenciones de Luis Villoro invitando a corregir el rumbo. Aunque nosotros, desde la dirección, tratábamos de hacerlo, no conseguíamos gran cosa porque no era cuestión de querer o no querer. Había un problema de fondo que tenía que ver con el tipo de filosofía que cultivábamos. Nosotros mismos no nos tomábamos en serio porque en el fondo cultivábamos un tipo de filosofía anglosajona, alemana o francesa en el que no cabía lo que nosotros pedíamos. Llegamos entonces a la conclusión de que para pensar con personalidad había que hacerse una pregunta previa, a saber, ¿qué significa “pensar en español”? No se trataba sólo de hacernos un sitio como hispanohablantes en el seno de un mundo globalizado dominado por el inglés (objetivo importante, por cierto). Se trataba de eso y algo más: de preguntarnos si la lengua que hablamos no nos obligaba a ciertos ajustes, no conllevaba ciertas exigencias a la hora de “elevar nuestro tiempo a conceptos” que es el fin de toda filosofía. Teníamos que aclarar mejor la relación entre la lengua y el pensamiento.

A poco que se reflexione sobre ello, se ponen en evidencia algunas certezas: a) que todos pensamos en un lengua (y que si no pensamos en la propia, pensaremos en la de otros); b) que el español es una *Weltsprache*, es decir, una lengua universal que encierra en sí experiencias particulares, enfrentadas unas con otras, pero que forman parte de una historia común en muchos momentos. Ese enfrentamiento nos llevaría a un pensar interlatino más que consensual. Esto tiene su importancia en política y moral (por ejemplo al hablar de justicia, pero también de memoria o de paz o de responsabilidad o de culpa); c) el español es una lengua hoy dominante pero que ha llegado a serlo acallando otras lenguas: en España, al árabe y al hebreo; en América, las lenguas indígenas. Esto también determina el pensar en español: aquí la dialéctica entre palabra y silencio tiene que ser muy sonora; e) también deberíamos preguntarnos por qué se ha pensado en español más en la literatura o en las artes que en filosofía (una idea muy frecuente en Unamuno). No podemos por ejemplo hablar de verdad como lo hace la filosofía analítica. Nosotros podemos y debemos hablar de verdad y filosofía o verdad y teatro, pero no lo hacemos ni nos atrevemos; f) el tema del exilio y la filosofía. Si los judíos parieron ante mundo el concepto de diáspora elaborando su exilio, está por elaborar por parte de los españoles la significación de la exclusión con la que hemos ido fabricando nuestras identidades (Américo Castro). Habría que rescatar la racionalidad propia del exilio, que es la contraria de la platónica. En la *Apología* de Sócrates, éste lamenta que sus amigos le empujen a aceptar el exilio para salvar la vida: “¿tan poco os importa mi presencia, mi conversación?”, les dice. Para Sócrates la conversación, el diálogo, es la vida. Es el lugar de la razón y del sentido. La razón platónica es discursiva o deliberativa. Pero hay zonas de la realidad a las que no llega



el diálogo. No basta siempre el mejor argumento para descubrir la verdad. Hay una razón interpelativa que no espera consensos sino que hace preguntas. Esa razón bien podría ser la del exiliado; g) no puede faltar en esta investigación de lo que sea un pensar en español, la figura del ensayo. ¿Por qué habría de desmerecer un ensayo frente a un *Traktat* si la tarea de la filosofía no es escribir mamotretos sino pensar su tiempo? El ensayo no es una filosofía menor.

Lo que hay que reconocer es que, en la realización de la EIAF, ha habido una asimetría o disfuncionalidad entre esta reflexión sobre el alcance del pensar en español y su diseño o desarrollo. Nos hicimos estas preguntas demasiado tarde. No al principio, sino cuando el barco ya estaba en altamar. En su dibujo inicial había más de filosofía analítica que de pensar en español. Fue en el decurso de la realización del proyecto cuando caímos en la cuenta de lo que uno y otro modelo comportaban.

Si alguien se planteara recoger este legado y seguir adelante, debería dar prioridad a este debate, a lo que signifique pensar en español. Manifiestamente no estamos convencidos de esto. Hay dudas razonables de que la cosa valga la pena. Algunos ni siquiera tienen dudas. Sería por tanto necesario hacer un esfuerzo en ese sentido. ¿Cómo hacerlo? Esto de pensar en español es una preocupación que está muy diseminada: en Unamuno y Ortega, en Machado y Zambrano, en Spinoza y Sor Juana Inés, en Cervantes y Américo Castro... habría que repasar esas lecturas y leerlas de nuevo bajo este prisma.

De un proyecto como el de pensar en español se podría decir que ha tenido éxito si consigue, por ejemplo, que en un seminario de epistemología, si alguien plantea el tema de la relación entre Juan Mayorga y Aristóteles (teatro y filosofía) no nos echemos las manos a la cara o nos lo tomemos como una rareza, sino que lo asumamos tan en serio como hizo Heidegger con Hölderlin cuando se preguntaba por el “origen de la creación artística”... Y quien sabe si un congreso sobre verdad y literatura o arte no sería una buena ocasión para fijar este discurso.

Y una coda final. Alguien puede decir que todo el mundo piensa en su lengua con lo que “pensar en español” no puede pretender ser distinto de los demás. Es verdad que todo el mundo piensa en su lengua... salvo cuando la industria cultural nos impone las tesis formuladas en la lengua dominante. Yo estoy convencido de que lo que dicen Rawls o Habermas sobre la justicia, por ejemplo, responde a un contexto determinado. El problema es por qué en Barranquilla se les toma tan en serio. Al final pensamos en la lengua del imperio, como antaño. Y otra cosa: no se trata de ser original. Cada pensador, si quiere pensar bien, tiene que ser consecuente con su lengua. No se trata de ser originales sino de que empecemos a pensar así.